



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Węclawskiego interpretacja Ewangelii

Author: Artur Malina

Citation style: Malina Artur. (2009). Węclawskiego interpretacja Ewangelii.
"Ślaskie Studia Historyczno-Teologiczne" (Vol. 42, z. 1 (2009), s. 181-196).



Uznanie autorstwa - Uzycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja
ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach
niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci
(nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. ARTUR MALINA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

WĘCŁAWSKIEGO INTERPRETACJA EWANGELII

Na kontynencie europejskim nie opublikowano tak różnorodnych i oryginalnych rezultatów badań nad Jezusem historycznym, jak to miało miejsce przez ostatnie dziesięciolecia w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii¹. Zdecydowana większość kontynentalnych publikacji ma charakter odwrotny. Podobnie w Polsce zainteresowanie tą kwestią ogranicza się do omówień głównych nurtów badań i ocen prac ich najważniejszych przedstawicieli². W naszym kraju szczegółowe studia nad źródłami starożytnego Izraela i pierwotnego chrześcijaństwa mają głównie profil teologiczno-biblijny, który jest uprzywilejowany przez kościelny kontekst uprawianej teologii. W ramach zaś nauk humanistycznych i społecznych nie są badane teksty biblijne z taką samą akrybią, jak inne starożytne świadectwa³.

¹ Marek Skierkowski („*A swoi Go nie przyjęli*” [J 1, 11], *Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*, Warszawa 2006) obszernie omawia główne nurty tych badań, wybierając ich najbardziej znaczących przedstawicieli (w nawiasie kraje ich ośrodków akademickich): dla judaizmu hellenistycznego – B.L. Mack (USA), F.G. Downing (Wielka Brytania), J.D. Crossan (USA); dla judaizmu charyzmatycznego – G. Vermes (Wielka Brytania) B. Chilton (USA), M. Smith (USA); dla judaizmu profetycznego – E.P. Sanders (USA), D.C. Allison (USA), M. Borg (USA), M. Ebner (Niemcy), B.D. Ehrman (USA), P. Fredriksen (USA), W.R. Herzog II (USA), R.A. Horsley (USA), H. Maccoby (Wielka Brytania), E. Schüssler-Fiorenza (USA), J.L. Segundo (Urugwaj), H. Falk (USA), B. Witherington III (USA); dla judaizmu uniwersalistycznego – G. Theissen (Niemcy), dla judaizmu „wygnaniowego” – N.T. Wright (Wielka Brytania), J. Knight (Wielka Brytania), U. Wilckens (Niemcy); dla judaizmu „marginalnego” – J.P. Meier (USA), L.T. Johnson (USA), G. Lüdemann (Niemcy), K. Berger (Niemcy), R. Schwager (Austria). Za wyjątkiem G. Theissena i M. Ebnera wymienieni autorzy kontynentalni znani są raczej z zainteresowań hermeneutyką biblijną i tradycjami Nowego Testamentu (K. Berger) lub teologią biblijną (U. Wilckens, R. Schwager), albo z kontrowersyjnymi interpretacjami zmartwychwstania Jezusa (G. Lüdemann). Rozpoznawane w światowej biblistyce publikacje G. Theissena są tutaj wyjątkiem. Por. D. Marguerat, „*La troisième quête*” du Jésus de l’histoire, w: *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, red. P. Gibert, C. Theobald, Paris 2002, s. 123, przyp. 21. „Faut-il s’étonner de la totale absence d’exégètes de culture latine ? La faible créativité de l’exégèse francophone aujourd’hui joue son rôle dans ce déficit”.

² Omówienia pojawiają się na bieżąco: wśród najnowszych warto wymienić, choć zwarte, to jednak bardzo wyważone J. Kręcidło, *Aktualny stan badań nad historycznym Jezusem*, w: *Przybliżyło się królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 258–282; wcześniej obszernie i równie precyzyjnie – R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003³, s. 419–484 (w poprzednim wydaniu omawia G. Theissena, Warszawa 1996², s. 323–336).

³ Dystans między badaniami historycznymi i religioznawczymi nad starożytnym judaizmem i wczesnym chrześcijaństwem a konfesyjnymi interpretacjami źródeł teologii chrześcijańskiej nie zmniejszył się w ostatnich dekadach. W europejskich instytucjach akademickich i naukowych niezbyt chętnie są finansowane projekty badawcze koncentrujące się na tekstach biblijnych. W niektórych krajach tej polityce finansowania badań sprzyja ideologia kontestująca chrześcijańskie korzenie

Na rodzimym horyzoncie zwraca uwagę projekt Pracowni Pytań Granicznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego główne założenia i cele odnoszące się do rekonstrukcji obrazu pierwotnego chrześcijaństwa można poznać w serii wykładów prowadzonych w semestrze zimowym 2007/2008 przez prof. Tomasza Węclawskiego: „Uniwersum wczesnych chrześcijan”⁴. Realizacja tego projektu nie powinna pozostać bez echa wśród egzegetów. Chociaż koncentracja na jednym semestrze może wydawać się przedwczesna i niekompletna⁵, to można jednak już poddać ocenie przedstawioną w wykładach interpretację tekstów biblijnych. W pewnym sensie jest ona definitywna. Na wyborze określonych tekstów oraz na ich egzegezie opiera się oś zasadniczych tez rozwijanych w następnych wykładach. Gdyby przyjęte założenia oraz zastosowana metoda ich interpretacji miały być zmienione, wówczas ta rewizja wpłynęłaby na wiele innych wywodów i wniosków.

1. Ambitny cel – arbitralne ograniczenia

Prezentacji wiedzy o Jezusie historycznym i początkach chrześcijaństwa poświęcono prawie całość wykładu w semestrze zimowym 2007/2008. Jej przedstawienie nie jest celem samym w sobie, lecz ma prowadzić do właściwego procesu interpretacji, którego ostateczny cel jest ujęty dość ambitnie. Rekonstrukcja historyczna może bowiem służyć osobistemu odniesieniu „z naszej perspektywy, z głębi własnego doświadczenia, do wydarzenia dziejowego”. Uzasadnieniem dla takiego uprzywilejowania „momentu twórczego” jest pojmowanie głównego przedmiotu tego odniesienia w sensie radykalnie subiektywnym, ponieważ chrześcijaństwo, jak każda inna rzecz, „staje się tym, czym my je możemy uczynić dla siebie samych i dla innych”. To osobiste odniesienie do chrześcijaństwa polega na doświadczeniu zjawiska, które – jak ujmuje Węclawski:

[...] nie istnieje dla nas inaczej niż w naszym własnym życiowym doświadczeniu; to doświadczenie obejmuje wiedzę o rzeczy, pamięć historii i interpretację historii i to, co z takiej wiedzy może wynikać za naszą sprawą. [...] także chrześcijaństwo jako wielkie zjawisko dziejowe być może istnieje także gdzieś poza nami i poza tym, co my z nim czynimy, ale dla nas w ten sposób nie istnieje⁶.

tożsamości Europy. Wobec laickiego *désintéressement* musi jednak dziwić niewystarczające zaangażowanie instytucji kościelnych we wspieranie badań interdyscyplinarnych, które decydują o tym, czy teologia ma coś do powiedzenia wśród nauk humanistycznych.

⁴ Pod tym nazwiskiem prowadził zajęcia w semestrze zimowym 2007/2008 prezentowane w formie skryptu i obszerniejszego zapisu dźwiękowego na stronie internetowej Pracowni: www.graniczne.amu.edu.pl/PPGWiki/Wiki.jsp?page=UniwersumNagrania (dostęp w dniu 28.01.2008 r.).

⁵ Odpowiadając w ramach dyskusji na łamach Tygodnika Powszechnego, Węclawski wyjaśniał, że z treści wykładów jednego semestru nie można oceniać całości projektu. Na stronie Pracowni znajduje się też informacja, że wykłady są przeznaczone tylko do użytku dydaktycznego.

⁶ Za zapisem dźwiękowym wykładu z dnia 12.10.2007; zacytowany fragment od 6. minuty i 55. sekundy.

Określenie istoty chrześcijaństwa jako przedmiotu odniesienia wyłącznie osobistego nie odpowiada danym tekstów biblijnych, które na pierwszym planie umieszczają zarówno zbiorowe doświadczenia, od samego początku będące udziałem społeczności, jak też indywidualne przeżycia dzielone z innymi osobami. Nawet jeśli w niektórych przypadkach doświadczenia drugiego rodzaju są uprzednie względem przeżyć zbiorowych, to zarejestrowano je tylko w tym stopniu, w jakim zostały przejęte przez zbiorowości, oraz zachowano je tylko dlatego, że stały się udziałem tych społeczności. Jeśli byłyby one ograniczone do doznań jednego podmiotu, to nie mogłyby być ani zapamiętane, ani przekazywane w formie ustnej i pisemnej.

Rozróżnienie między doświadczeniami indywidualnymi a odniesieniami społecznymi jest użyteczne i konieczne w analizie zjawisk religijnych. Nie ma jednak wartości samo ich oddzielenie, jeśli nie dąży się do ścisłego określenia powiązań między nimi. Tylko na podstawie dokładnej analizy danych zawartych w tekstach biblijnych można dostrzec sprzężenie tych dwóch rodzajów doświadczenia. Przecistawianie ich sobie nie powinno poprzedzać egzegezy tekstów biblijnych.

Inne wątpliwości dotyczą sprowadzenia rekonstrukcji historycznej do badań metodami historyczno-socjologicznymi. Ten rodzaj poszukiwań nie może mieć za przedmiot niektórych treści konstytutywnych dla doświadczenia religijnego. Przyjęcie ograniczenia właściwego dla jednej metody badań nie może wykluczać zjawisk istotnych dla powstania i rozwoju chrześcijaństwa z zakresu naukowej interpretacji. Z tego, że przedmiotem analizy historyczno-socjologicznej lub historyczno-psychologicznej nie jest interwencja osobowego Boga, który posyła swojego Syna na świat i wskrzesza Go z martwych, ani aktywność Ducha Świętego, który kształtuje pojedyncze osoby i popaschalną wspólnotę uczniów Jezusa, nie wynika, że nie można przyjąć tych interwencji jako najbardziej prawdopodobnego wyjaśnienia powstania określonych świadectw zawartych w tekstach biblijnych⁷. Zawężenie badań jest uprawnione pod jednym warunkiem: rezultaty analizy socjologicznej lub psychologicznej nie będą przedstawiane jako jedyna i wystarczająca interpretacja naukowa istoty chrześcijaństwa. Jeśli się nie pamięta o tym zastrzeżeniu, to każde aprioryczne wykluczenie realności wydarzeń prowadzi ostatecznie do jednostronnych interpretacji powstałych w pierwszej fazie badań nad Jezusem historycznym i początkami chrześcijaństwa⁸.

⁷ Ludzki rozum jest wystarczający dla orzekania o tym, co prawdziwe i fałszywe, odnośnie do historycznych faktów. Jak długo uważano, że rozum może poddawać się Bożemu działaniu, tak przez długi czas tego rodzaju założenie nie odrywało badań historycznych i literackich tekstów religijnych od klasycznej teologii. Redukcja rozumu do czysto autonomicznej władzy poznawczej człowieka, przeciwstawionej poznaniu zdobywanego na drodze nadprzyrodzonej, doprowadziła do zmian w uprawianiu nauk humanistycznych. Nowożytny sposób widzenia (oświeceniowy paradygmat) rozumu całkowicie oddzielił teologię od nauk humanistycznych. Jeśli badane naukowo treści wiary nie pochodzą z nadprzyrodzonego objawienia (Pismo Święte i Tradycja są świadectwem najwyższej ludzkiej przeżył religijnych), to rozum szuka wyjaśnienia dla nich w filozoficznej antropologii (R. Bultmann, K. Rahner), psychologii (E. Drewermann), socjologii (G. Theissen) lub teorii komunikacji (P. Eicher); por. K. Berger, *Jesus*, München 2004, s. 46.

⁸ Niektórzy dostrzegają tego rodzaju tendencje ideologiczne w podążeniu za dawnymi ujęciami H.S. Reimarus i D.F. Straussa (H. Witczyk, *Nowa rekonstrukcja starej tezy*, Tygodnik Powszechny nr 11 [3062], 16 marca 2008). Choć dopiero przedstawienie całości projektu pozwoli w pełni oce-

W wykładach Węclawski nie pozostaje w granicach wyznaczonych przez metodę historyczno-socjologiczną. Już w jednym z pierwszych wykładów wykracza poza ich ramy, gdy w formie pytania o możliwości, jakie daje poznawanie wczesnego chrześcijaństwa, wysuwa praktyczny postulat implikowany w zakładanej pozytywnej odpowiedzi na pytanie: „Czy można wewnątrz pewnego świata zinterpretowanego powrócić do sytuacji podstawowych i uruchomić możliwości, które nie zostały uruchomione?”⁹. Funkcja pragmatyczna prowadzonych analiz ujawnia się jeszcze wyraźniej w części konwersatoryjnej wykładów na końcu semestru, gdy zostaje zdecydowanie odrzucona możliwość pogodzenia dwóch obrazów Boga: miłosiernego, który się odsłania w słowach i czynach Jezusa historycznego, oraz Boga karzącego (wszechmocnego¹⁰), który ukazany jest w niektórych miejscach Nowego Testamentu:

To jest oczywista sprzeczność. Jeżeli jedno i drugie jest obrazem Boga, to te dwa obrazy nie dają się na siebie nałożyć. Nie da się stworzyć jakiegoś pośredniego obrazu, w którym Bóg jest trochę miłosierny, a trochę jest władzą. To wyjdzie taka hybryda, z którą już nic nie da się uczciwego zrobić. [...] W ramach chrześcijaństwa, które się powołuje na Nowy Testament jako normę, jak długo się na Nowy Testament jako normę powołuje, nie ma rozwiązania, nie ma, po prostu nie ma. Można tylko zrobić to, co robi Nowy Testament: trzymać się tych dwóch obrazów i wytrzymać to. Jak ktoś uzna, że może, to może, a jak ktoś uzna, że nie może, to nie ma wyjścia: musi powiedzieć nie mogę¹¹.

Pomijając zasadność przeciwstawienia dwóch obrazów Boga, zacytowana wypowiedź pokazuje, że analiza początków chrześcijaństwa nie ma znaczenia czyisto teoretycznego, lecz może, a czasem nawet powinna prowadzić do wyborów egzystencjalnych, a przynajmniej powinna towarzyszyć tym decyzjom, jeśli mają być one podejmowane w sposób świadomy i wolny. Na tym przykładzie można dość łatwo dostrzec paradoks powiązania rekonstrukcji historyczno-socjologicznej z osobistym odniesieniem się do istotnych dla chrześcijaństwa wydarzeń. Jeśli ten drugi cel uzależnić wyłącznie od osiągnięcia pierwszego celu w tak pojmowanej rekonstrukcji historycznej, to osobiste odniesienie do chrześcijaństwa będzie warunkowane przez współczesny paradygmat nauk społecznych i psychologicznych. Choć od początku Węclawski uwydatnia wartość osobistego doświadczenia, które ma być budowane na wiedzy o przeszłości, to jednak ograniczenia wynikające z przyjętej metody utrudniają czy wręcz uniemożliwiają rzeczywiste odniesienie

nić, czy i w jakim stopniu Węclawski powtórzył dawne tezy, to jednak już teraz można zauważyć wpływ naturalistycznych interpretacji cudów Nowego Testamentu. Na przykład określenie „trzy dni” do zmartwychwstania ujmując w sensie symbolicznym (zob. poniżej p. 3.3). Światopogląd, który nie dopuszcza możliwości interwencji Boga wskrzeszającego człowieka ukrzyżowanego i złożonego w grobie, domaga się wyjaśnień psychologizujących cudów natury (do tej samej kategorii należą tłumaczenia H.E.G. Paulusa cudów Jezusa albo nowsze G. Theissena wyjaśnienie powstania wieści o rozmnożeniu chlebow).

⁹ Za zapisem dźwiękowym wykładu z 26.10.2007 od 56. sekundy.

¹⁰ Według odpowiedzi na pytanie z 18.01.2008 od 11. minuty.

¹¹ Za zapisem dźwiękowym wykładu z 11.01.2008 od 1. godziny i 3. minuty.

się do ważnych dla istoty chrześcijaństwa wydarzeń, które zostały spowodowane interwencjami osobowego Boga i Jego posłańców w dziejach ludzi.

2. Ułomności rekonstrukcji historycznej

Program rekonstrukcji historycznej jest ograniczony w odróżnieniu od ambitnego ujęcia ostatecznego zadania. Węclawski odwołuje się do rezultatów ostatniego okresu badań nad Jezusem historycznym. Słusznie zwraca uwagę na to, że znaczący przedstawiciele tego okresu nie zmiierzają do interpretacji osoby i działalności Jezusa, która miałyby być konkurencyjna wobec ujęć znanych z tradycji chrześcijańskiej¹². Na taką alternatywną rekonstrukcję nie pozwala ani fragmentaryczny stan źródeł, ani ścisła zależność najwcześniejszych świadectw formującego się chrześcijaństwa od wspólnot wierzących. Źródła niezależne od tych środowisk właściwie nie wnoszą nic więcej do poznania chrześcijaństwa z pierwszego wieku niż znaleźć można w Nowym Testamencie¹³.

2.1. Znaczenie wędrownego stylu życia

Ograniczenie do dokumentów kanonicznych nie oznacza, że stan źródeł pozwala na natychmiastową rekonstrukcję przedstawianych postaci i wydarzeń. Choć obraz Jezusa nie jest dostępny bezpośrednio, to jednak częściowo może on być odtworzony dzięki uważnej i złożonej analizie źródeł. Zwięźle przedstawia zmiany jej metod, które charakteryzowały kolejne fazy badań nad Jezusem historycznym. Pomimo różnic między nimi wszystkie okresy łączy konsekwentne rozróżnianie między Jezusem historycznym, którego obraz czasem uznawano za niedostępny lub nieistotny dla teologii, a późniejszymi przekształceniami Jego obrazu na różnych etapach rozwoju tradycji nowotestamentowych. Węclawski nie tylko dobrze orientuje się w tej problematyce, lecz również odwołuje się do współczesnej hermeneutyki historycznej, krytycznie oceniającej dawne próby rozdzielania „czystego” faktu historycznego od jego interpretacji. Dystansując się od przeciwstawiania Jezusa historii Chrystusowi wiary, razem z Gerdem Theissenem uznaje, że już w punkcie wyjścia musiała istnieć pełna napięcie jedność między historią a mitem, który rozumie w sensie przedstawienia doświadczenia mającego „w centrum uwagi pojęcie Jezusa jako Mesjasza”¹⁴. Przed badaczem początków ruchu Jezusa staje

¹² Por. 14.12.2007 – od 37. minuty.

¹³ Rekonstrukcja wychodząca od danych poświadczonych przez teksty apokryficzne, a nawet ich uprzywilejowanie względem Ewangelii kanonicznych, charakteryzuje badania *Jesus' Seminar*. Węclawski odróżnia się od przedstawicieli trzeciego okresu badań w środowisku północnoamerykańskim (J.D. Crossan) i niemieckim (K. Berger), którzy korzystają w rekonstrukcji z dokumentów niekanonicznych.

¹⁴ Zapis dźwiękowy z dnia 26.10.2007 r. od 1. godziny i 11 minut. Wyrażnie zaznacza, że nie posługuje się pojęciem w sensie negatywnym. *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN* podaje dwa znaczenia słowa: „opowieść o bogach, demonach i legendarnych bohaterach, przekazywana

więc nie tyle zadanie rozdzielienia wydarzenia od jego interpretacji, ile konieczność bliższego określenia istoty nierozzerwalnego związku historii Jezusa i związanej z nim pierwotnej chrystologii. Nie rozrywając tej jedności, można odzyskać najwcześniejsze impulsy pochodzące od Jezusa historycznego. Zadanie to warto jest podjąć, nawet jeśli pierwotne impulsy były zakrywane przez późniejsze interpretacje, a wiele z nich bezpowrotnie utracono. Wskazując na pierwsze środowiska, które kształtowały obraz Jezusa, nie należy oczekiwać, że wyłonią się konkurencyjne ze sobą interpretacje. Można zakładać ich istnienie jako wyjaśnienie tego, że określone przekształcenia podążały w tym, a nie w innym kierunku. Węclawski wyróżnia za Theissenem (i niektórymi innymi przedstawicielami analizy socjologicznej początków chrześcijaństwa)¹⁵ następujące po sobie oraz częściowo zachodzących na siebie dwie fazy rozwoju wczesnego chrześcijaństwa.

W pierwszym okresie nie można mówić o jednej i zorganizowanej wspólnocie hierarchicznej, lecz o ruchu Jezusa. Choć nie można zanegować elementów hierarchiczności w postawie samego Jezusa, to jednak był on mało sformalizowany, silny charyzmatycznie, co upodabniało go do innych grup wędrownych charyzmatyków w judaizmie. Wszystkie te różnorodne grupy łączyło pragnienie odnowienia religijnego Izraela. Na terenie Galilei miały one także silne zabarwienie polityczne i wyraźne rysy społeczne, ponieważ wyrastały z silnych napięć społecznych i braku integracji z ludnością miejską. Tożsamość ideowa ruchu Jezusa była kształtowana przez Jego nauczanie wyrażające oczekiwanie na urzeczywistnienie się w bardzo bliskiej przyszłości królowania Boga, które miałyby przynieść nowe stosunki wewnątrz społeczności Izraela. Przekonaniu o rychłym końcu dotychczasowego porządku odpowiadało przyjęcie przez wędrownych charyzmatyków nowych norm i wartości: odrzucenie dotychczasowych więzi, a zwłaszcza zerwanie z rodziną; negatywny stosunek do ziemskiego ojca jako reprezentanta idei pierwszeństwa i autorytetu; całkowite zdanie się na Boga, mocne poczucie przynależności do „Ojca w niebie”. Niektóre z tych postaw, które przejęto w następnej fazie, zinterpretowano na nowy sposób. Przykładem może być motywacja celibatu. W ruchu Jezusa był on uzasadniony psychologicznie i społecznie: silne przeświadczenia o bliskości radykalnej zmiany w porządku społecznym skłaniało do zerwania dotychczasowych więzi, porzucenia własnego środowiska i zerwania z wszelkimi zależnościami. W następnym okresie celibat interpretowano jako najwłaściwszą formę życia w ustrukturyzowanych hierarchicznie wspólnotach.

z pokolenia na pokolenie, odzwierciedlająca wyobrażenia ludzi o powstaniu świata i człowieka i ich wierzenia religijne”; „rozpowszechniane, często fałszywe mniemanie o kimś lub o czymś, ubarwiona wymyślonymi szczegółami historia o jakiejś postaci lub o jakimś fakcie, wydarzeniu; legenda”, *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN, wersja 2.0, CD-ROM, Warszawa 2006*.

¹⁵ Zapis dźwiękowy z dnia 12.10.2007 od 2. minuty. Węclawski nie jest pierwszym, który w Polsce przyjmuje idee Theissena. Wcześniej ukazała się książka A. Paciorka, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001. Na początku obszernego rozdziału poświęconego wspólnotom źródła Q (s. 149-167) czytamy: „W ogólnych zarysach przyjmujemy analizy przeprowadzone przez G. Theissena (*Soziologie der Jesubewegung*, 1978²). Wprawdzie nie zajmował się on Q jako takim, jednakże spostrzeżenia dotyczące «ruchu Jezusa» w oparciu o tradycję synoptyczną można w znacznej mierze z powodzeniem odnieść do ludzi Q” (tamże, s. 149-150, przyp. 21).

Między pierwszym a drugim okresem przejście jest płynne. Jeszcze przed końcem pierwszego etapu, od końca lat czterdziestych, we wspólnotach rozwijających się głównie poza Palestyną zaczyna się formować bardziej uniwersalistyczna społeczność religijna. Przekształcenie dotychczasowych tradycji o Jezusie oraz rozwój nowych jest przyspieszony przez wybuch powstania żydowskiego przeciw Rzymianom w drugiej połowie lat sześćdziesiątych. Z jednej strony jego klęska poważnie osłabia znaczenie palestyńskiego ruchu Jezusa, a zwłaszcza grup wędrownych charyzmatyków z Galilei. Z drugiej strony coraz większą rolę odgrywają wspólnoty powstałe w miastach Syrii, Azji Mniejszej, Grecji i Rzymu. Choć również w nich można rozpoznać pierwotne impulsy pochodzące z dawnego ruchu Jezusa, to jednak tożsamość chrześcijan wyrażają nowe doświadczenia. Również ich formy wyrazu zależą od odmiennego języka. Ilustracją tej znaczącej zmiany może być odniesienie do radykalnego wezwania Jezusa, które zostają wpisane w strukturalne i zorganizowane chrześcijaństwo. Najbardziej znacząca zmiana dokonuje się w rozumieniu relacji Jezusa do Boga: ważna dla ruchu Jezusa idea królowanie Boga schodzi na drugi plan, zaś na pierwszy plan wysuwa się chrystologia.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na dość wątpliwą charakterystykę ruchu Jezusa, przedstawioną przez Theissena, a mocno uwypukloną przez Węclawskiego, która rzutuje na podkreślanie rewolucyjnych rysów ruchu Jezusa. Theissen i Węclawski zdają się nie rozróżniać między wędrownym stylem życia a bezdomnością, dlatego błędnie interpretują znaczenie wędrowności uczniów Jezusa. Trzy rodzaje zarzutów dotyczą niepełnej interpretacji tekstów, anachronizmu w chronologii oraz pomijania danych topograficznych:

1. Słowa o Synu Człowieczym, który „nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Łk 9,58), nie powinny zasłaniać innych zbieżnych ze sobą wypowiedzi o stylu życia Jezusa i Jego uczniów: „Opusciwszy Nazaret i przyszedłszy, zamieszkał (κατῴκησεν) w Kafarnaum” (Mt 4,13; podobnie w J 2,12)¹⁶. Wędrowny styl życia jest podporządkowany misyjnemu charakterowi działalności Jezusa i Jego uczniów. Jego przyjęcie przez Jezusa i idących za Nim nie było wyrazem opozycji wobec powszechnych norm społecznych ani narzędziem zmiany zastanego porządku społecznego i politycznego¹⁷.
2. Teza, że Galilea czasów Jezusa jest obszarem konfliktów politycznych i napięć społecznych, nie znajduje potwierdzenia w źródłach historycznych. Nie należy odnosić do lat trzydziestych informacji o zaburzeniach, które miały w niej miejsce bezpośrednio po śmierci Heroda Wielkiego i podczas spisu ludności, ani antycypować wiadomości pochodzących głównie od Józefa Flawiusza, wskazujących na okoliczności wybuchu powstania żydowskiego przeciw Rzymianom

¹⁶ Por. ponadto: Mk 2,1; 9,33 i określeniem tego domu jako domu Jego (oivki,a auvtou/ w 2,15).

¹⁷ Na konieczność rozróżnienia między wędrownym stylem życia, podporządkowanym całkowicie misji, a programową bezdomnością wagałundów zwracają uwagę m.in.: C.M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Peabody 1996, s. 367; J.-P. Michaud, *Quelle(s) communauté(s) derrière la source Q*, w: *The Sayings source Q and the historical Jesus*, red. A. Lindemann, Leuven 2001, s. 584.

i ukazujących napiętą sytuację w tym regionie dopiero w latach sześćdziesiątych.

3. Opisywanie stylu życia w galilejskim ruchu według wzoru życia Pawła czy wspomnianych przez Naukę Dwunastu Apostołów wędrownych proroków (Didache 11–12) jest rażącym anachronizmem. Nie przypadkiem Łukasz przedstawia słowa o działalności uczniów Jezusa w sposób przypominający jego opis działalności Pawła daleko poza Palestyną (Łk 10,11; Dz 13,50-51). W samej Galilei miejscowości znajdowały się blisko siebie (najwyżej w odległości kilku kilometrów, a więc odpowiadającej jednej godzinie drogi przebytej pieszo), a sama sieć dróg była gęsta. Socjolog ruchu Jezusa powinien uwzględniać jednoznaczne dane topograficzne i archeologiczne¹⁸.

Hipoteza ruchu wędrownych charyzmatyków, którzy w klimacie wzrastających napięć społecznych i politycznych zerwali więzi rodzinne i porzucili swoje domy, nie ma oparcia w tradycji ewangelicznej. Nie można jej też konstruować na dostępnych świadectwach archeologicznych i literackich odnoszących się do sytuacji politycznej, społecznej i ekonomicznej Galilei w latach trzydziestych I wieku.

2.2. Znaczenie dwóch faz dla rozwoju chrystologii

Na czym polega nowość trzeciego okresu badań, który przynosi rozróżnienie między ruchem Jezusa a uniwersalistyczną społecznością chrześcijan? Przejmując tezy Theissena, Węclawski na pewno unika wcześniejszych błędów widocznych w pracach przedstawicieli drugiego okresu badań nad Jezusem historycznym (*The New Quest*). Choć nie oddzielali oni, tak radykalnie jak to czynił R. Bultmann, popaschalnej wspólnoty od Jezusa historycznego, to jednak często odrywali Jego nauczanie z jednej strony od środowiska judaizmu, zaś z drugiej strony od pierwotnego chrześcijaństwa. Posługując się kryterium różnicy (nieciągłości), nie byli oni w stanie wskazać na przestrzeń powstania i formowania się tradycji związanych z historycznym Jezusem i palestyńskim środowiskiem Jego uczniów.

Podjęcie Theissena i Węclawskiego zachowuje związek Jezusa i Jego ruchu z polimorficznym judaizmem, doceniając rolę procesów społecznych wpływających tak samo na kształt ruchu Jezusa, jak na kształtowanie się grup w łonie judaizmu palestyńskiego. Jezus wystąpił jako żydowski nauczyciel, którego celem była odnowa judaizmu w sferze teoretycznej i pragmatycznej. Nawet jeśli mógł prowokować, to jednak skuteczność tej prowokacji, według Węclawskiego, musiała zależeć od wejścia w dialog z tą społecznością. Sam nie przypisywał sobie żadnej roli mesjańskiej. Identyfikacja ta dokonała się dopiero w związku z Jego śmiercią, po której nabrała takiej dynamiki, że przejęła i radykalnie przekształciła pochodzące od Niego impulsy. Największe zmiany dokonały się w przejściu między pierwszą a drugą fazą.

¹⁸ Na te dane pomijane przez G. Theissena zwraca uwagę D.C. Dulling, *The Jesus Movement and Social Network Analysis. Part I: The Spatial Network*, *Biblical Theology Bulletin* 29 (1999), s. 156-175.

Przypisanie dwom okresom odmiennych cech społecznych i rysów psychologicznych jednak nie wystarcza, aby odkryć dynamikę rozwoju chrystologii Nowego Testamentu. Można wskazać na kilka braków w tym podejściu:

1. Stopień przekształcenia określonej treści nie musi świadczyć o jej dystansie od pierwotnego ruchu Jezusa – ani w wymiarze chronologicznym, ani w topograficznym czy społecznym.
 - 1.1. Już w najwcześniejszym okresie dochodziło do najdalej idących przekształceń w interpretacji osoby Jezusa oraz rozumienia znaczenia Jego działalności. Pisane z perspektywy popaschalnej Ewangelie synoptyczne nie bez powodu umieszczają powstanie tych rozbieżnych opinii już w kontekście galilejskim Jego działalności. Jak pokazuje przypadek Jana Chrzciciela, tego rodzaju interpretacje przetrwały nawet po śmierci osoby, do której się odnosiły. Rola Chrzciciela i znaczenie jego działalności były kontrowersyjne zarówno dla jego współczesnych, jak i dla następnych pokoleń. Wzmianka Józefa Flawiusza świadczy o niewygasłych kontrowersjach na temat znaczenia chrztu udzielanego przez Jana¹⁹.
 - 1.2. Przyjęcie przez Heroda Antypasa opinii na temat Jezusa, powstałej w Galilei, a utożsamiającej Go z Janem, pokazuje, że linia podziału nie przebiegała wcale między środowiskiem wiejskim a miejskim, niższymi a wyższymi kręgami społecznymi, lecz tylko między tymi, którzy należeli do ruchu Jezusa, a osobami znajdującymi się poza tym kręgiem osób.
2. Rozróżnienie dwóch faz nie jest dobrym kryterium określania rozwoju tradycji i odróżniania redakcji. Nie tylko osoby odpowiedzialne za formowanie się tradycji, która została zarejestrowana w Nowym Testamencie, ale również sam Jezus, kiedy zwracał się do ludzi należących do różnych kręgów, kształtował swoją działalność w taki sposób, że można ją było odnieść do dość odmiennych środowisk. Identyfikowanie Jezusa z jednym z proroków świadczy o wielowymiarowym charakterze Jego działalności. Na ten zróżnicowany kontekst wskazuje przede wszystkim porównywanie Go z Janem Chrzcicielem. Adresatami chrztu Jana byli ludzie z różnych warstw społecznych. Wszystkie cztery Ewangelie przedstawiają Jego działalność, która ma tę zróżnicowaną charakterystykę: najpierw pierwszej fazy (galilejskiej – wiejskiej), a potem drugiej fazy (jerozolimskiej – miejskiej). Te dwa okresy ujawniają się już w ziemskiej działalności Jezusa oraz w reakcjach jej adresatów. Nie ma powodów, aby wątpić o historyczności tego wczesnego zróżnicowania. Odwołując się do rozróżnienia między ruchem Jezusa a uniwersalistyczną wspólnotą chrześcijan, nie można po

¹⁹ Nie przypisuje obmyciu wodą znaczenia odpuszczenia grzechów: „Herod bowiem kazał go zabić, choć był to mąż zacny; nawoływał Żydów, aby prowadzili cnotliwe życie, kierowali się sprawiedliwością we wzajemnych stosunkach, gorliwie Bogu cześć oddawali i, dopiero tak postępując, chrzest przyjmowali. Tylko wtedy – głosił – chrzest będzie miły Bogu, gdy potraktują go nie jako przebaczenie za jakieś występki, lecz jako uświęcenie ciała, mając już przedtem duszę oczyszczoną dogłębnie sprawiedliwym postępowaniem” (Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, XVIII, 117 – cyt. i tł. za Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, część I–II, tł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1993).

jednej stronie umieszczać pierwotnego przekazu o słowach i czynach Jezusa, zaś po drugiej stronie – dalszych etapów rozwoju i ostatecznej redakcji pism Nowego Testamentów.

3. Choć akcentowanie żydowskiego charakteru Jezusa i jego ruchu jest słuszne, to jednak przedstawianie go w kontraście z pierwotnym chrześcijaństwem kłóci się ze zgodnymi świadectwami Nowego Testamentu, które pokazują, że najbardziej znacząca linia kontrastu przebiegała między Nim samym a współczesnymi Mu autorytetami palestyńskiego judaizmu. Jego apogeum była gwałtowna śmierć, zaś przedłużeniem – interpretacja Jego losu po śmierci oraz znaczenia tego losu dla wszystkich ludzi, a zwłaszcza dyskusje nad warunkami zbawienia Żydów i pogan. Propozycje alternatywnej dla pism Nowego Testamentu rekonstrukcji tych relacji nie są na pewno rezultatem jakiegoś osiągniętego konsensu naukowego.

Wymienione błędy metodologiczne i merytoryczne nie mają dowodzić tego, że jest niemożliwa rekonstrukcja rozwoju chrześcijaństwa od ruchu Jezusa do uniwersalistycznej wspólnoty. W tej rekonstrukcji nie można jednak z góry określać treści składających się na pierwotny obraz Jezusa. Bez konsekwentnej i szczegółowej krytyki literackiej nie można prześledzić przekształceń tego obrazu od najwcześniejszych tradycji do ostatecznych redakcji tekstów.

3. Egzegeza wbrew regułom analizy literackiej

Trudno o przekonującą rekonstrukcję przy brakach w szczegółowej egzegezie tekstów. Ujawniają się one w interpretacji tekstów dotyczących niezwykłości relacji Jezusa zarówno do adresatów swojej działalności, jak też do Boga, oraz w interpretacji świadectw o wydarzeniach po Jego śmierci i pogrzebie. Weryfikacją umiejętności posługiwania się metodami literackimi jest odniesienie się do tekstów danych w postaci ostatecznej. Błędy w ich egzegezie zazwyczaj się mnożą w interpretacji hipotetycznych rekonstrukcji wcześniejszych ich postaci oraz kontekstów.

3.1. Egzegeza z innym kontekstem

Bliskość Jezusa do celników i grzeszników Węclawski interpretuje w kategoriach społeczno-religijnych w sensie złamania barier dzielących ludzi między sobą i motywowanych religijnymi przepisami²⁰. To znaczenie nie ujawnia się w najwcześniejszych zredagowanych tekstach, lecz odsłania dopiero w późniejszych wersjach.

Celnicy byli uważani za grzeszników i kolaborantów rzymskiego okupanta²¹. Nauczanie Jezusa, które jest wolne od uprzedzeń politycznych i uogólniających

²⁰ W ten sposób m.in. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1989¹⁰, s. 83; P. Lamarche, *Évangile de Marc*, Paris 1996, s. 101.

²¹ O ostracyzmie społecznym i religijnym świadczą teksty Talmudu. Faryzeuszem nie mógł zostać poborca podatkowy, ponieważ moralność i religijność tych stanów społecznych wykluczały się

sądów na temat celników, podkreślone jest przez Łukasza²². Pozytywnego obrazu celników nie znajdujemy w najwcześniej zrehabilitowanej Ewangelii. Na jej pierwszym planie nie ma żadnej grupy pozytywnych adresatów działalności Jezusa. Nawet uczniowie, a zwłaszcza Piotr noszą negatywne rysy: niezdolność do pełnego rozpoznania Jego osoby i sensu Jego działalności. W narracji o uczcie z celnikami i grzesznikami uczeni w Piśmie nie krytykują Jezusa za zniesienia barier społecznych i religijnych (Mk 2,14-17). Jako uważni obserwatorzy Jego działalności zwracają uwagę na rolę uczniów wokół Jezusa i znaczenie Jego bliskości do grzeszników. Ich reakcja wiąże te dwie treści.

Powodem ich zarzutu jest znaczenie bliskości samego Jezusa do grzeszników. Choć uczniowie uczują razem z grzesznikami, to jednak nie są krytykowani za tę wspólnotę stołu z nimi. Podobne pytanie o cel działalności Jezusa postawili uczeni w Piśmie wobec głośnej deklaracji o odpuszczeniu grzechów paralitykowi (Mk 2,7). Odpowiedź Jezusa na ich kontestację wyjaśnia sens Jego misji: powołanie grzeszników do bycia sprawiedliwymi (Mk 2,17). Poprzedzająca je sentencja mądrościowa określa skutki tego powołania: uczynienie grzeszników sprawiedliwymi analogicznie do misji lekarza, która polega na uzdrowieniu chorych. Istoty usprawiedliwiania nie trzeba już wyjaśniać, ponieważ opowiadanie o paralityku pokazuje, że polega ono na odpuszczeniu grzechów.

Opowiadania były przekazywane z szerszym kontekstem narracyjnym. Brak imienia Jezus na początku większości perykop świadczy o istnieniu łańcucha opowiadań w szerokiej narracji. A te szersze ramy, jakie są dane w najwcześniej zrehabilitowanej Ewangelii (ale podobnie także u innych synoptyków), ukazują dojrzałą soteriologię związaną z podobnie rozwiniętą chrystologią.

Działalność Jezusa, skierowana do celników i grzeszników, wynika z konieczności ukierunkowania ludzi na Boga przez człowieka, który zdolny jest naprawić ich relację do Niego. Rzeczywiste potrzeby ludzi ukazane są w początkowych perykopach Ewangelii Marka²³. Teksty te nie opowiadają o chorobach fizycznych ani o upośledzeniach społecznych przyszłych adresatów działalności Jezusa, ale o jednym i wspólnym dla nich wszystkich braku, który zaakcentowany jest zaraz na początku narracji ewangelicznej. W chrzcie udzielanym przez Jana odsłania się prawda o relacji ludzi do Boga: wszyscy oni wyznają, że mają grzechy, czyli że ich relacja do Boga wymaga naprawienia w przyszłym obmyciu głoszonym przez Jana (Mk 1,4-5)²⁴.

wzajemnie. Godnym wzmianki jest zdanie rabinów na temat potęgi Rzymu budującego drogi i mosty tylko w celu ściągania opłat celnych (Talmud babiloński, *Šabbat* 33b; *Sanhedrin* 25b).

²² Tylko według jego Ewangelii celnicy przyjmują chrzest od Jana (3,12; 7,29), celnik Lewi wydał wielką ucztę (5,29), Jezus przeciwstawia pokorę celnika pysze faryzeusza (18,9-14), a Zacheusza stawia swoim słuchaczom jako wzór nawrócenia (19,1-10). Pozytywne charakteryzowanie celników jako owoców bliskości Boga Ojca do grzeszników odpowiada teologicznej koncepcji Łukasza.

²³ Podobnie jest w zachowanym źródle Q, którego – według opinii wielu egzegetów – redaktor Ewangelii Marka bezpośrednio nie znał!

²⁴ Jan Chrzcieliciel głosi im obmycie, którego potrzebują, ponieważ nie otrzymali go w Jordanie. Zapowiada im chrzest Duchem Świętym, który ma polegać na odpuszczeniu grzechów, którego on sam nie może im udzielić (Mk 1,4,7-8). Tylko jeden człowiek nie jest adresatem tej obietnicy Jana.

Początkowe perykopy nie identyfikują osoby przynoszącej to oczyszczenie. W chrzcie i kuszeniu Jezus jest ukazany jako czysty, ale jeszcze nie jako oczyszczający. Dopiero oczyszczając trędowatego przez dotyk (podobnie jak to się stanie z kobietą cierpiącą na krwotok w Mk 5,25-34), Jezus odwraca dotychczasowy kierunek przechodzenia nieczystości na osoby i rzeczy czyste, znany z przepisów prawa Mojżeszowego: objawia się jako całkowicie Święty oraz jako Uświęcający całego człowieka (Mk 1,40-45). Opowiadanie o paralityku wraz z najbliższym kontekstem przedstawia realizację zapowiedzi Jana, skierowanej do wyznających grzechy w Jordanie, że przychodzący będzie miał władzę przynoszenia tego rodzaju oczyszczenia (Mk 2,1-12). Scena z grzesznikami i celnikami ukazuje, że nie chodzi o pojedyncze oczyszczenie lub odizolowane odpuszczenie grzechów, lecz cała misja Jezusa jest w tym sensie skierowana do grzeszników (Mk 2,14-17).

W najwcześniej zredagowanej relacji nie ma innej niż ściśle soteriologiczna interpretacja bliskości Jezusa do grzeszników. Jej sens wynika ze znaczenia korzystania przez Niego z prerogatyw należących do samego Boga: w sposób budzący radykalny sprzeciw współczesnych pokazuje, że posiada władzę odpuszczania grzechów²⁵. W sekwencji narracyjnej Ewangelista ujmuje związek chrystologii i soteriologii, który znajduje bardziej spekulatywny wyraz w listach Nowego Testamentu. Bliskości Jezusa do grzeszników można odmawiać znaczenia chrystologicznego i soteriologicznego tylko na podstawie interpretacji tekstów umieszczonych w zupełnie innym kontekście narracyjnym. Rekonstrukcji tego alternatywnego kontekstu brakło w komentarzu Węclawskiego do narracji o uczcie Jezusa z celnikami i grzesznikami. Nie jest tym kontekstem chimeryczne tło skonfliktowanej społeczności i religijnie Galilei czasów Jezusa.

3.2. Egzegeza bez kontekstu

Węclawski za większością egzegetów uwydatnia drugą część wołania Jezusa z krzyża: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mk 15,34), skupiając uwagę przede wszystkim na znaczeniu słów o opuszczeniu, a nie zwracając dostatecznej uwagi na znaczenie pierwszej części. Faktycznie zaakcentowana jest dzięki powtórzeniu pierwsza część: „Boże mój, Boże mój”. O wiele bliżsi znaczeniu wołania są obecni pod krzyżem niż współcześni komentatorzy. Całkiem słusznie zwracają oni uwagę na zaakcentowaną część w jej brzmieniu aramejskim, nawet jeśli interpretują ją częściowo błędnie.

Całe zdanie można tłumaczyć jako odwołanie do psalmu, który zawiera obietnicę Bożego wybawienia człowieka, który został osaczony przez oprawców i bliższy jest śmierci (Ps 22). Taka interpretacja prowadzi do znaczenia retorycznego

Nie dlatego, że przychodzi osobno do niego i nie występuje razem z innymi przyjmującymi chrzest, lecz dlatego, że tylko On znajduje się w doskonałej relacji do Boga, ponieważ jest Jego Synem umiłowanym (Mk 1,11; por 1,1).

²⁵ W wykładzie z dnia 16.11.2007 r. od 58. minuty uznaje za autentyczny przekaz o utożsamianiu się Jezusa z Bogiem przez głoszenie odpuszczania grzechów.

wołania i – jak słusznie zauważa Węclawski – osłabia jego mocną wymowę jako wyznania rzeczywistego i zupełnego opuszczenie człowieka przez Boga²⁶. Nie oznacza to, że na obraz Jezusa historycznego można przenosić dowolnie wybrane treści i sposoby przeżywania przez człowieka bliskości własnej śmierci oraz w jej obliczu jego relacji do Boga. W źródłach bowiem dysponujemy tylko tym, co przedstawiają teksty w formie ostatecznej, oraz tym, co daje rekonstrukcja ich wcześniejszych postaci.

Kwestia wzajemnej relacji Boga i umarłych jest wprost poruszona w dyskusji z saduceuszami (Mk 12,18-27). Odpowiadając na ich przykład o umieraniu (w wymyślonym przykładzie mowa jest o śmierci aż ośmiu osób!), Jezus przyznaje, że śmierć jest rzeczywistym opuszczeniem przez Boga w sensie całkowitego braku więzi między Nim a zmarłymi: „Nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych” (Mk 12,27). W odpowiedzi akcent jest położony na drugą część i nikt z interpretatorów nie ma wątpliwości, że nie należy przypisywać samodzielnego znaczenia pierwszemu, negatywnemu zdaniu. Tworzy ono bowiem kontrast z drugim zdaniem – na zasadzie antytezy wzmacniającej znaczenie pozytywnego twierdzenia o relacji Boga do żywych (podobną funkcję ma antyteza w Mk 2,17; 13,11; 14,36). Z prawdziwości tego zdania oraz dzięki jego zestawieniu z samookreśleniem Boga przed Mojżeszem jako „Boga Abrahama i Izaaka, i Jakuba” (Mk 12,26) rozmówcy Jezusa powinni wyprowadzić potwierdzenie nauki o zmartwychwstaniu i uznać jej niesprzeczność z prawem lewiratu, przekazanym przez Mojżesza.

Powracając do wołania Jezusa z krzyża, można teraz łatwiej dostrzec znaczenie słów o opuszczeniu, które następują po mocnym (powtórzonym) wyznaniu przez Jezusa więzi z Bogiem. Ukrzyżowany jest rzeczywiście wydany na śmierć z woli Boga (Mk 8,31; 9,31; 10,33-34; 14,36), dlatego jest opuszczony przez Niego. Jednocześnie pierwsza część wołania zapowiada działanie przywołanego, ponieważ ten, który jest nazwany: „Boże mój, Boże mój”, nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych²⁷. Ewangelista ukazuje, że w wołaniu Jezusa chodzi o dość szczególne wzywanie Bożej pomocy: cały czas pozostaje On zwrócony do Boga, którego do końca głosi jako Boga żyjących. Znaczenie tego zwrócenia i sens opuszczenia należy interpretować zgodnie z teologią Ewangelii, a nie według psychologizującej rekonstrukcji antropologicznie możliwej postawy Jezusa wobec nadchodzącej śmierci, która pozwala przypisać Jego wołaniu z krzyża znaczenie przeżywania przez Jezusa „niespełnienia prośby”, doświadczenia „nieoczekiwanego końca”, wyrazu zwątpienia, a nawet rozpaczy.

²⁶ Zapis dźwiękowy z dnia 18.10.2007 r. od 1. godziny, 8. minuty, 20. sekundy.

²⁷ W tym sensie, interpretując pierwszą część wołania jako oczekiwanie interwencji Eliasza, stojący obok krzyża nie są całkiem w błędzie: znakiem ostatecznej interwencji Boga i wybawienia wiernych Mu miało być przyjście Eliasza (Mk 9,11; por. Mk 6,14-16; Mt 3,23). Ich błąd polega na tym, że nie zauważyli przyjścia Eliasza (por. Mk 9,11-13).

3.3. Egzegeza rozdzielonych fragmentów

Ewangeliczne świadectwa o złożeniu ciała Jezusa do grobu, odkryciu przez kobiety pustego grobu oraz pojawieniu się wieści o Jego powstaniu z martwych są przedmiotem rozbieżnych interpretacji w egzegezie diachronicznej. Na ten brak zgodności wpływają różne rekonstrukcje procesu formowania się tradycji o zmartwychwstaniu Jezusa. Rekonstrukcje te pozostają wysoce hipotetyczne. Wśród egzegetów nie ma też zgodności odnośnie do związku przekazu o pustym grobie z opowiadaniem o ukazywaniu się Zmartwychwstałego uczniom²⁸. Nawet umieszczenie świadectw o odkryciu pustego grobu na samym początku zrekonstruowanego procesu nie oznacza, że równie wcześnie musiała pojawić się interpretacja faktu pustego grobu jako znaku interwencji Boga wskrzeszającego Jezusa z martwych. Zdaniem Węclawskiego przejście od wieści o odkryciu pustego grobu do jego interpretacji jako znaku zmartwychwstania miałoby się rozciągać na bliżej nieokreślony okres. Proces ten trwałby o wiele dłużej niż kilka dni, a jego środowiskiem byłby krąg uczniów zgromadzonych wokół Piotra, usiłujących wyrazić prawdę o zmartwychwstaniu Jezusa w dostępnych kategoriach starotestamentowych²⁹.

Tego rodzaju diachroniczne podejście do tekstów nie bierze pod uwagę spójności poszczególnych narracji, które odkrycie pustego grobu ściśle łączą z ustalonymi interpretacjami tego wydarzenia. Rozbieżności między Ewangelią wynikają przede wszystkim z podporządkowania narracji – razem z jej szczegółami – teologii Ewangelii. Ich występowanie nie powinno więc być podnoszone jako argument przeciw wiarygodności jednej lub wszystkich wersji. Perspektywa teologiczna danej Ewangelii determinuje te różne ujęcia. Choć jest ona pierwotna względem ostatecznego kształtu narracji, to jednak sama teologia nie wpływa na określony kształt opowiadania. Nie należy nigdy apriorycznie ustalać prymatu między teologią a historią. Można i trzeba jednak określić porządek badania świadectw: analiza literacka powinna wyprzedzać rekonstrukcję historyczną. Związku teologii i historii nie można badać bez poprawnego określenia teologicznej perspektywy danej Ewangelii. Badane teksty często okazują się narracyjnie i teologicznie o wiele bardziej zwarte i spójne niż to zakładają w punkcie wyjścia hipotetyczne rekonstrukcje diachroniczne. Różnice w narracji nie muszą wcale świadczyć o kolejnych etapach formowania się tradycji czy jej odejściu od pierwotnego i najbardziej wiarygodnego przekazu.

Przykładem negatywnego wpływu niedokładnej analizy filologicznej na rekonstrukcję historyczną jest powtarzająca się w wykładach symboliczna interpretacja określenia chronologicznego „po trzech dniach i trzech nocach” (Mt 12,40)³⁰. Użycie tej konstrukcji – sprzeczne z przedstawieniem zmartwychwstania Jezusa „trzeciego dnia” (Mt 16,21; 17,23; 20,19; 27,63-64) – sugerowałoby metaforycz-

²⁸ Por. G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, s. 435-439.

²⁹ Zapis dźwiękowy z dnia 30.11.2007 r. od 17. minuty.

³⁰ Zapis dźwiękowy z dnia 16.11.2007 r. od 1. godziny 25. minuty i 30. sekundy, z dnia 23.11.2007 r. od 25. minuty oraz z dnia 14.12.2007 r. od 1. godziny 22. minuty i 45. sekundy.

ne znaczenie określenia czasu powstania Jezusa z martwych jako figury działania Bożego, a nie dokładnego oznaczenia rzeczywistego upływu czasu³¹. W ten sposób między złożeniem Jezusa do grobu a powstaniem interpretacji pustego grobu jako znaku Jego zmartwychwstania mógłby upłynąć o wiele dłuższy czas. Faktycznie między wyrażeniem „po trzech dniach i trzech nocach” a określeniem „trzeciego dnia” nie trzeba widzieć sprzeczności. Ich użycie świadczy o znanym w środowisku biblijnym sposobie nazywania doby, którą hebrajszczyzna biblijna oznacza rzeczownikiem (*jom*) odnoszącym się również do dnia³². Występowanie tego wyrażenia w zapowiedzi zmartwychwstania nie świadczy o symbolicznym znaczeniu upływu czasu między pogrzebem Jezusa a wskrzeszeniem Go z martwych.

4. Podsumowanie

Z powodu wskazanych błędów metodologicznych i merytorycznych przedstawiona przez Węclawskiego rekonstrukcja ruchu Jezusa i uniwersum wczesnych chrześcijan nie może uchodzić za naukową, rzetelnie oddającą to, co egzegeta znajduje w źródłach, jakimi są Ewangelie. Poważne wątpliwości wzbudza zarówno ujęcie istoty chrześcijaństwa jako przedmiotu wyłącznie osobistego doświadczenia, jak i też narzucenie ograniczeń na zakres samej wiedzy o przeszłości. Założenie, że chrześcijaństwo może być rozumiane tylko jako przedmiot indywidualnego odniesienia, nie odpowiada danym zawartym w dokumentach uznanych przez Węclawskiego jako źródła rekonstrukcji historycznej. Samo odtworzenie przeszłości, które identyfikuje się z analizą historyczno-socjologiczną, musi powstrzymywać się przed przyjęciem realności niektórych wydarzeń. A przecież właśnie te wydarzenia składają się na to, co jest określane przez niego samego jako „wiedza o rzeczy, pamięć historii i interpretacja historii” oraz przedmiot osobistego odniesienia.

Interpretacja pojedynczych tekstów pozostawia wiele do życzenia, a w większości przypadków jest nie do przyjęcia w świetle współczesnych badań tak diachronicznych, jak i synchronicznych. Węclawski pomija bowiem bliski kontekst najwcześniejszej zachowanej redakcji narracji o bliskości Jezusa do grzeszników (Mk 2,14-17). Nie docenia roli teologii tej samej Ewangelii w określaniu znaczenia wołania Jezusa z krzyża (Mk 15,34). Podejmuje się rekonstrukcji i interpretacji procesów historycznych po śmierci Jezusa bez poddania analizie literackiej

³¹ Wzmiance o ukazaniu się Jezusa „więcej niż pięciuset braciom równocześnie” (1 Kor 15,6) przypisuje skrótowo-symboliczne znaczenie w wykładzie z dnia 23.11.2007 r. od 59. minuty. Nie każdemu pojawieniu się liczby należy przypisywać sens przenośny zupełnie odmienny od znaczenia dosłownego.

³² W starszych księgach biblijnych pojawia się czasem konstrukcja złożona z kolejnością „dzień i noc”. Czas trwania potopu określony jest na „czterdzieści dni i czterdzieści nocy” (Rdz 7,4). Według opisu zawarcia przymierza synajskiego „Mojżesz przebywał na górze przez czterdzieści dni i przez czterdzieści nocy” (Wj 24,18). W jednym przypadku wyrażenie „trzy dni i trzy noce” może oznaczać trzecią dobę bez upływu trzeciej nocy (1 Sm 30,12-13). Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. 2 Teilband: Mt 8-17*, Zurich - Düsseldorf - Neukirchen-Vluyn, s. 278, przyp. 42.

tekstów świadczących o tych procesach. Na krytykę mógłby on odpowiedzieć, że nie zamierza interpretować tekstów w ich ostatecznej postaci i aktualnym kontekście, lecz odnosi się do pojedynczych świadectw wytworzonych w najwcześniejszym okresie kształtowania się chrześcijaństwa. Węclawski jednak nie uzasadnia, że interpretowane przez niego świadectwa były pozbawione znanego nam dziś kontekstu, a zamiast niego występował jakiś inny zespół czynników determinujący znaczenie badanej przez niego wypowiedzi. Rekonstrukcja tła historycznego – na przykład tak jak go przedstawia Theissen – może odnosić się tylko do generalnych procesów społecznych, ale nie może zastępować uwzględniania wpływu konkretnego kontekstu literackiego na znaczenie badanego tekstu.